السُّلطةُ في الإسلام: العقلُ الفقهيُّ السَّلفيّ بين النَّص والتَّاريخ

أحمد إبراهيم أبوشوك*

تحظى قضية السُّلطة السياسيَّة باهتمام جمّ بين أوساط الباحثين في مجال الدراسات الإنسانيَّة، لأنها تمثل القوة التي تستطيع الصفوة الحاكمة من خلالها أن تهيمن على إدارة مقدرات الشعوب وشؤون الأمم، وبواسطتها تتحكم في إصدار القرارات التي تحدد مسارات الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والفكريَّة في أي مجتمع ما، وذلك تبعاً لتوجهاتها السياسيَّة وقيم المجتمع التي تعكس أرضية الخطاب بين الحاكم والمحكوم وبين محوريّ التحدي والاستجابة فيه. لذا فقد جعلها (أي السُّلطة) المستشار عبد الجواد ياسين - في دراسته الموسومة بـــ "**السُّلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النَّص والتَّاريخ**"- قاسماً مشتركاً بين النَّص الديني (القرآن والسنة) والتَّاريخ، ومن خلال أُطروحته لفهم جدلية التأثير والتأثر بين كليهما توصل إلى أن العقل السلفي المسلم هو نتاج طبيعي "لتاريخ السُّلطة ... [التي] أورثته خضوعاً شبه كلّي للحكومة، ... [ولـــ] سلطة التَّاريخ ... [التي] أورثته خضوعاً شبه كلّي للماضي".[1]

---

* دكتوراة في التَّاريخ من جامعة بيرجن (النرويج)، أستاذ مساعد في قسم التَّاريخ والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

[1] عبد الجواد ياسين، **السُّلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النَّص والتَّاريخ** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١) ص ٨.

وبما أن السُّلطة السياسيَّة تعني "القدرة على الفعل النابع من السيطرة التامة لجماع أمور الحكم على مقتضى النظر الشرعي في الإسلام"[٢]، فهناك ثمة تجاوب مصلحي بين السُّلطة السياسيَّة والسُّلطة الشرعية في الإسلام. إلا أن قضية "النظر الشرعي في الإسلام" نفسها تثير جملة من التساؤلات حول مفهوم الإسلام الذي يجب أن تؤسس عليه المبادئ العامة التي تحكم حركة السُّلطة: هل هو إسلام الوحي المبني على النَّص الخالص الذي تتسع فيه دائرة المباح، وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني، دون أن ينقص ذلك من حرارة الإيمان شيئاً؟ أم هو إسلام الفقه الذي تُقدمه المنظومة السلفية مبنياً على التَّاريخ حيث تنقبض فيه دائرة المباح، وتتسع دائرة الإلزام، وتنداح أرضية التوجس في العقل والحرية، دون أن يزيد ذلك من حرارة الإيمان شيئاً؟[٣]

هذه نماذج من التساؤلات التي ناقشها المستشار ياسين في كتابه عن: " السُّلطة في الإسلام"، الذي نشره المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء عام ١٩٩٨. ويقع الكتاب في ٣٤٩ صفحة من الحجم المتوسط، يستهلها المؤلف بمقدمة ومدخل عن "قراءة في الجدل مع التَّاريخ"، ثم تأتي ثلاثة فصول رئيسة مقسمة إلى عدة مباحث، تقرأ عناوينها تباعاً على النحو الآتي: "قانون النَّص: قراءة في العقل الفقهي المسلم"، "في القرآن : قراءة في التأويل السياسي للنص"، "بين سلطة النَّص ونص السُّلطة".[٤]

والكتاب في مقاربته العامة وفرضياته في مناقشة تأثير السُّلطة في التَّاريخ وتداعيات التَّاريخ على العقل المسلم أشبه بمحاولات محمد عابد الجابري في قراءة "**تكوين العقل العربي**"[٥]، ونصر حامد أبوزيد في دراسة "**الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية**

---

[٢] إبراهيم محمد زين، **السُّلطة في الفكر الإسلامي** (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ط١، ١٩٨٣) ص١٧.

[٣] عبد الجواد ياسين،١٩٩٨، ص ٩.

[٤] قدم الباحث السوري عبد الرحمن الحاج إبراهيم مراجعة لفصول هذا الكتاب في العدد العاشر من **مجلة التجديد**، إلا أن مراجعته اتسمت بالعرض الوصفي دون تحليل القضايا الرئيسة التي أثارها المؤلف وتوطينها في محيط التراث الإسلامي وأدبياته المعاصرة. لمزيد من التفصيل انظر: عبد الرحمن الحاج إبراهيم، "**السُّلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النَّص والتَّاريخ**" (عبد الجواد ياسين)، **مجلة التجديد**، العدد العاشر، ٢٠٠١، ص ٢١٥-٢٣٠.

[٥] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥) ١٩٩١.

الوسطية"[٦]، وحسن عبد الله الترابي في "**تجديد أصول الفقه**"[٧]، إلا أن ياسين يتميز عن الجابري بقلة حماسه لمفهوم العروبة، وعن أبي زيد بدعوته لتقييد سلطة النَّصوص في إطار سكوتها عن المباح وإفصاحها عن الإلزام ، وعن الترابي برفضه الصارم لعلم أصول الفقه "الكلاسيكي" الذي وضع لبناته الأولى الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، ووصفه الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ): بأنه علم "... ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب ... فيه الرأي والشرع، ... فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد".[٨]

وينبغي أن لا تدفعنا هذه المقارنة بين ياسين ورصفائه إلى إطلاق حكم مسبق على المؤلف قبل مناقشة أفكاره في إطار ثوابت الإسلام والتَّاريخ، ومن خلال حوار يتجاوز الاصطلاحات الفقهية التي استغلها بعض الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية لتضييق دائرة التدافع الفكري في الإسلام، حيث إنهم يستخدمون مصطلح "أهل السنة والجماعة" للتنفير عن كافة أراء الشيعة والمعتزلة ومَنْ نظر لبعض مواقفهم "الإيجابية" بعين الرضا، ومصطلح "الجمهور" لوضع "أهل الرأي" من الأحناف ومن شايعهم في دائرة المرفوض. وتضيق دائرة التدافع هذه عندما يكون المعيار الأساس لحسم تباين المواقف الفكريَّة بإطلاق مصطلح "الكفر أو الردة" على المخالفين في الرأي دون تمحيص وتدقيق لازمين في ماهية إسهاماتهم الفكريَّة ووضع الحجج والبراهين التي تثبت فساد عقائدهم وتخرجهم عن حظيرة الإسلام. فلاشك أن هذا التوجه يحاول أن يعكس تاريخ الفكر الإسلامي في صورة نزاع حول "الحقيقة"، وليس اختلافاً حول تفسير النَّصوص وتأويل القضايا الواقعة في دائرة المباح والتي سعت بعض الجماعات الفكريَّة أن تضع لها أحكاماً فقهيه في إطار توجهاتها الإيديولوجية.

وتجسدت حصيلة هذا التسيس الفقهي في ظهور عدد من المذاهب الفكريَّة التي وضعت مفهوم التدافع الفكري جانباً وسعت لترسيخ قيم العصبية المذهبية التي أفضت

---

[٦] نصر حامد أبوزيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢) ١٩٩٦.

[٧] حسن الترابي، **تجديد أصول الفقة الإسلامي** (جدة: الدار السعودية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٤).

[٨] أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول** (بولاق: المطبعة الأميرية، ط١، ١٣٢٢هـ) جـ ١، ص ٣.

بدورها إلى تمديد دائرة التشريع الفرضي الذي يؤسس مفرداته على كليات النَّص المباح وإلى الاهتمام بالجزئيات دون المقاصد الكلية. وأخيراً دفعت هذه العصبية المذهبية جيل المحافظين (أو بالأحري جيل المقلدين) إلى تعطيل آلية الاجتهاد والاكتفاء بالاجترار من أحكام السلف بحجة أنها "أحكام قطعية" يجب أن يقتدي بها المشرع في معالجة سائر الشؤون الحياتية المعاصرة.

وانطلاقاً من هذه المعطيات سيحاول هذا البحث أن يجري حواراً بناءً مع الأفكار الرئيسة التي أثارها المستشار ياسين في دراسته عن التداخل العضوي المعقد بين النَّص والتَّاريخ في إطار السُّلطة ودوره في تشكيل العقل الفقهي المسلم، وذلك من خلال عرض تنداح دائرته لسماع الرأي والرأي الآخر، ولتوطين القضايا التي أثارها المؤلف في إطار التراث الإسلامي، ثم لتقويم المنهج المزدوج الذي استخدمه في قراءة النَّص والتَّاريخ كل منهما في ضوء الآخر وفي ضوء العلاقة التي ربطتهما بالسُّلطة من طرف وبتكوين العقل الجمعي المسلم في طرف ثان. وسيكون مدخلنا لمعالجة هذه القضايا ومثيلاتها وفق المحاور الآتية:

أولاً: إسلام النَّص بين الإلزام والإحالة إلى دائرة المباح.

ثانياً: تنصيص السُّلطة في إطار التَّاريخ.

ثالثا: موقف المستشار ياسين من التنظير السلفي للسلطة.

إسلام النَّص بين الإلزام والإحالة إلى دائرة المباح

يرى المستشار ياسين أن الإسلام الصحيح هو إسلام النَّص الثابت بالوحي كتاباً أو سنة، والذي تؤسس كلياته على مفهوم الإلزام. وأن القوة "الإلزامية في النَّص الخالص ... [تتمركز في] الأمر الجازم أو النهي الجازم وجوباً أو حرمة، وأن عدم النَّص هو في ذاته نص بالإحالة إلى دائرة المباح، فإن ذلك يؤدي بالضرورة إلى القول بأن الأحكام في الإسلام لا تخرج عن دائرتين اثنتين: دائرة المباح أولاً والإلزام ثانياً." ويرى أن مقاصد الشرع تهدف إلى توسيع دائرة المباح وتشديد النكير على من يضيقها. ويستشهد في هذا بقول ﷺ: "إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شئ لم يحرم عليهم، فحُرّم عليهم من أجل مسألته"، وقوله: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا

تبحثوا عنها"[٩]. ووفقاً لهذه الشواهد يحاول المؤلف أن يضع قانوناً لقراءة "النَّص" وكيفية التعامل معه في محيط الواقع المعيش.

ويستند هذا القانون إلى ثنائية تتمثل في دائرة المباح وخاصية الاكتناز التي صاحبت بنية النَّص وفاعليته عبر الزمان والمكان. ومن وجهة نظره أن دائرة المباح هي القاعدة الرحبة التي يرتفع فيها سقف التكليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني وعليها يقوم صرح الفقة ويُجدد مع تجدد الزمان والمكان. وبذلك يخلص المستشار ياسين إلى أن التشريع التكليفي حسب مفهوم النَّص ومقاصد الشرع يتكون من شقين، هما المصرح به والمسكوت عنه. والمسكوت عنه "جزء لا يتجزأ من محيط النَّص لأن الشرعية التي يتأسس عليها إنما هي شرعية نصية مستمدة من مجموع النَّص وإحالته. فكما أن المنصوص عليه يستمد حكمه من منطوق النَّص، فإن المسكوت عنه يستمد حكمه من إحالة النَّص، لا شئ خارج هذين".[١٠]

وبهذه الكيفية يحاول المستشار ياسين أن يطعن في أهلية الفقة السلفي الذي سعى إلى تقنين السُّلطة السياسيَّة من حيث الشكل لا المضمون، ويصفه بأنه فقه شُكل في ظروف واقع تختلف عن ظروف الواقع الآنية، وأنه في مجملة عبارة عن أحكام صدرت بشأن وقائع أو فرضيات لا تخرج عن دائرة المسكوت عنه، ومعظمها جاء متأثراً بالهاجس السياسي أكثر من أن يكون ملتزماً بالمقاصد الشرعية القابعة في عباءة النَّص الخالص. ومن هذه الزاوية يرفض المؤلف التقيد بمثل هذه الأحكام ويعد الاقتداء بها مجرد تقليد محض قد يفضي إلى ركود العمل الفقهي في دائرة المباح ويقدح في صلاحيته لكل زمان ومكان.

ومن خلال مطالعتنا لأدبيات التراث الإسلامي المعاصرة يمكننا القول بأن موقف المستشار ياسين هذا ليس بموقف جديد في الفقه، بل هو موقف وسط بين الذين مازوا بين النَّصوص القرآنية وشرعيتها في بناء المجتمع المسلم المعاصر وبين الذين نادوا بتجديد

---

[٩] نقلاً عن: عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، (تحقيق عبد الله دراز)، جـ ١، ص ١٦٢. فيه تخريج الحديث في التيسير عن الشيخين وأبي داود.

[١٠] عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٥٤.

أصول الفقه كآلية تساعد في تطوير الأحكام الفقهية وفقاً لمتطلبات العصر. فقد حاول أنصار المدرسة الأولى أن يميزوا بين الآيات المكِّيَّة والمدنيَّة، بحجة أن الآيات المكِّيَّة هي آيات الأصول التي تصلح لكل زمان ومكان، وأن الآيات المدنيَّة هي آيات التشريع التي ترتبط بواقع الحال الذي عاصرته، ومن ثَمَّ فإن الواقع السياسي والمذهبي الذي أحاط بها قد أفقدها أهليتها لوضع أحكام تُحدد مسارات المجتمع المعاصر.[١١]

أما المدرسة الثانية فقد حاولت أن تعيد ترتيب مصادر التشريع، واضعةً المصالح المرسلة والاستصحاب في مرتبة سامية بعد الوحي الثابت في الكتاب والسنة، وحجتها في ذلك أن هذا الانقلاب الأصولي سيسهم في تفعيل الأحكام الفقيهة عملاً بالمقاصد الكلية للشريعة وحركة النَّص الدائمة في إطار ثنائية الزمان والمكان المتجددة دوماً بتجدد متطلبات الحياة الإنسانية.[١٢]

أما وسطية المستشار ياسين فتكمن في محاولته لوضع قانون لقراءة النَّص، تتجلَّى فرضياتها في تضييق دائرة الإلزام القائمة على النَّص الخالص والتحرك الحر في إطار المسكوت عنه، أو المباح، تحركاً لا يتقيد بالقواعد الأصولية التي وضعها علماء المذاهب الفقهية وفي الوقت نفسه يفسح المجال لفهم قوة النَّص الاكتنازية. وحجته في ذلك أن النَّص وحده هو الذي يصلح للعصر، وأن المنظومة السلفية المدونة ليست منظومة نصية، بل هي منظومة عارضة تشكل حولها العقل المسلم في معالجة قضايا السُّلطة وشؤون السلطان، والإقتداء بها قد يفضي إلى حدوث قطيعة بين النَّص الخالص والعقل المسلم المعاصر، إذا حاول هذا العقل أن يؤسس أدبيات الفقه السياسي على موروثات السلف التي اعتراها القصور في أكثر من موطن.

ولكي يُوثِّق المستشار ياسين لفرضيته هذه حاول أن يفرق بين "الهيكل الشكلي" للسلطة و"المحتوى الموضوعي"، محتجاً بأن النَّصوص قد وضعت الإطار العام لتحديد مضمون الحكم ومنهاجه، وسكتت عن القضايا التي ترتبط بشكل الحكومة وتركيبها،

---

١١ محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن** (دمشق: الأهالي، ط٢، ١٩٩٠).

١٢ حسن الترابي، ١٩٨٤. حسن الترابي، "منهجية التشريع الإسلامي"، **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي**، جـ ٢، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١، ص ٩ -٣٦. وانظر: عبد الحميد أبوسليمان، ، **أزمة العقل المسلم** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١).

وهذا السكوت يعني من وجهة نظره أن النَّصوص قد أحالت الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح التي أضحت عرضة لتيارات الفقه المتوالية والمتراكمة إبان عصر التدوين وما بعده، ونتج عن هذا التراكم خلط في فهم ماهية الهيكل الشكلي للسلطة ومحتواها الموضوعي، حيث ألقي هذا الخلط بظلاله على تصور العقل المسلم المعاصر، ودفع الفكر العلماني المخاصم ليقدح في أدبيات التراث الإسلامي السياسي.[١٣]

واستشهد المؤلف في هذا المضمار بقضية الخلافة، التي اعتبرها بوصفها محتوى موضوعيًّا فريضة لازمة حسب النَّصوص الشرعية، وأن نسقها الشكلي لا وجود له في النَّصوص الشرعية ولا في التَّاريخ، بل أن التَّاريخ أفرز "أنساقاً متعددة ومختلفة في الجملة والتفصيل". إلا أن النظرية السلفية المتأثرة بالواقع السياسي تحاول أن تسقط إلزامية المضمون على النسق الشكلي، وبذلك تنتقل من القول بفرضية المنهاج إلى القول بفرضية النظام الذي تشكلت بنيته في فضاء التَّاريخ الواسع، في الوقت الذي يحاول فيه الفكر العلماني المخاصم أن يُسقطَ الشواهد النافية لوجود نسق شكلي للسلطة وبذلك يؤسس فرضية في ضوء ألوان طيف الممارسة السياسيَّة تقضي بعدم وجود محتوى موضوعي محدد لمسار حركة السُّلطة في الإسلام.

وبذلك يخلص المستشار ياسين إلى أن العقل السلفي المسلم قد خلط بين "وجوب المضمون ووجوب الشكل"، والفكر العلماني قد خَلَطَ بين "عدم وجوب الشكل وعدم وجوب المضمون"[١٤]. فلا غرو أن التفرقة التي أثارها المستشار ياسين بين الشكل والمضمون تفرقة تمثل المحصلة الوسطي التي تستند إليها مفردات منهجه في تحليل التداخل العضوي المعقد بين النَّص والتَّاريخ في خصوص مسألة السُّلطة، وفي فهم جدلية علاقة التأثير والتأثر بين الشكل والمضمون، وفي كيفية تشكيل السُّلطة من خلال التَّاريخ، وفي استيعاب طبيعة الدور الذي قام به تاريخ السُّلطة من خلال التنصيص السياسي في تشكل العقل المسلم وفي مساهمته الجزئية في إنشاء النَّص وتكوينه الأيديولوجي. وسنتطرق إلى هذه القضايا ومثيلاتها من خلال حوارنا مع

---

١٣ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠.

١٤ المصدر السابق، ص ٢٠.

فصول "السُّلطة في الإسلام" عبر الفقرات الآتية، وفق منهج يحاول أن يوطّن لمنطلقات المستشار ياسين الفكريَّة في إطار أدبيات الفكري السياسي الإسلامي.

تنصيص السُّلطة في إطار التَّاريخ

لا جدال أن العلم الشرعي في الإسلام بحكم بنيته الوظيفية ينطوي على سلطة معرفية منافسة للسلطة السياسيَّة، التي تحاول أن توظفه دوماً في خدمة تطلعاتها السيادية وإحكام خطابها الجماهيري في تبرير أفعالها المخالفة لروح الشرع ولقيم الحكم الصالح ومبادئه في الإسلام. لذا فإن الممارسة التَّاريخية تثبت أن العلم الشرعي يصعب أن يكون علماً محايداً ومستقلاً عند معالجة القضايا السياسيَّة، بل هو علم يقف بين النقضين: إما مبرراً لأفعال السُّلطة السياسيَّة ومديناً لها بالولاء والطاعة، وإما معارضاً أو معتزلاً لحركة تيارها السياسي.

لذا فإن العلاقة بين السيف والقلم علاقة ولدت في أحضان المحنة وعطاؤها الفقهي عطاء متأثر بموقف الفقهاء المُصالح للسلطة أو المعتزل للفتنة. والاعتزال نفسه لا ينجي صاحبه من سيف السلطان، فمثلاً نجد أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ) قد قتل المحدث الزاهد حُجر بن عدي (ت ٥١ هـ) لأنه رفض أن يلعن علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ) في المحافل العامة وينتقد ممارسته السياسيَّة على رؤوس الأشهاد[١٥]. ويؤكد هذه القضية الكاتب الديواني عبد الله بن المقفع (ت ١٤٢ هـ) الذي وصف العلاقة بين الفقهاء والسُّلطة بأنها علاقة تقف بين خُلقين متناقضين: إذلال الذات، أو طلب عزتها واستقلالها بالفرار والاعتزال[١٦]. ويعني إذلال الذات إصدار خطاب فقهي مناصر للسلطة على حساب العلم الشرعي، أما الفرار من السُّلطة واعتزالها فهما موقفان سلبيان، لأن سكوت الفارِّ أوالمعتزل يفسر سكوتاً

---

١٥ لمزيد من التفصيل عن النهاية التراجيدية التي واجهها المحدث الزاهد حُجر بن عدي على أيدي زبانية الخليفة معاوية بن أبي سفيان انظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩) ج٦، ص ١٤١-١٦٠؛ ابن الأثير، **الكامل في التَّاريخ** (بيروت: دار صادر، د.ن.) ج٣، ص ٤٧٢-٤٨٨.

١٦ [عبد الله بن المقفع]، **آثار ابن المقفع: كليلة ودمنة، الأدب الكبير، الأدب الصغير، الدرة اليتيمة، رسالته في الصحابة، الآثار الأخرى** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦) ص ٢٨٩.

إيجابياً لمصلحة السُّلطة الحاكمة. وفي ضوء هذه التوطئة يمكننا أن نؤيد موقف المستشار ياسين في رفضه لأراء بعض الباحثين الانتقائية التي تعتبر الصراع بين بعض الفقهاء والسُّلطة شاهداً على حيدة الفقه السياسي وموقفه العلمي الصادق١٧. إلا أن هذا الرأي المتفائل والبرئ أشبه بآراء بعض الفقهاء والمتكلمين الذين عاندوا التطور الفعلي التَّاريخي الحاصل في الممارسة السياسيَّة، وحاولوا أن يتمسكوا بأخلاقيات السياسة، ويرفضوا الخضوع لمنطق التَّاريخ، ثم يتطلعوا إلى ما يجب أن يكون من وضع مثالي للسلطة السياسيَّة في الإسلام.١٨

فقضية تنصيص السُّلطة في إطار التَّاريخ تخرجنا من أدبيات المناقب الإطرائية وكتابات بعض الفقهاء المتمركزة حول سرد أخلاقيات نظم الحكم والحاكم النموذجي إلى عالم تتضح فيه طبيعة العلاقة الجدلية بين **النَّص والسُّلطة والتَّاريخ**، ويُوضع فيه الاعتبار إلى بيان أهمية الدور الذي أدَّته السُّلطة في صياغة أدبيات الفقه السياسي التي ارتبطت بعدد من القضايا المحورية في التراث الإسلامي مثل مفهوم الخلافة والإمامة وفرضيات ظهور المهدي المنتظر.

وحسب رأي المستشار ياسين أن التنصيص السياسي لهذه القضايا جاء بوصفه واقعاً تاريخيًّا لاحقاً لاكتمال النَّص القرآني، وشاهده في ذلك أن المنظومتين الشيعية والسنية قد حاولتا إلباس الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة ثوباً شرعياً بتأويل النَّص الديني (القرآن والسنة)، متجاهلتين بذلك حقيقة السكوت القرآني في القضايا كافَّةً التي تتعلق بمفردات الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام١٩. وانطلاقاً من هذه الفرضية يثير مؤلف "**السُّلطة في الإسلام**" جملة من التساؤلات حول شرعية السُّلطة في النَّص: هل في القرآن نص يُعيّن الشكل الدستوري للدولة؟ "هل [فيه] ثمة نص بالوصية لرجل أو أسرة أو قبيلة

---

١٧ محمد قطب، **واقعنا المعاصر** (مؤسسة المدينة للصحافة، ، ١٩٩٨) ص ٢٧٧. عبد العظيم إبراهيم المطعني، **الفقه والاجتهاد الإسلامي: بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه** (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت) ص ١٢-١٧.

١٨ عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السُّلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤) ص ٨٢.

١٩ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ١٠٢.

أو شعب؟... هل [فيه] ثمة نص يحدِّد القرشية بوصفها شرطاً لاختيار الحاكم؟ وهل [فيه] ثمة نص يُعيّن سائر الشروط [المرتبطة بالحاكم] ... [وهل فيه ثمة نص] يحدد [صلاحيات الحاكم] سواء في مواجهة الناس، أو في مواجهة العناصر الأخرى من السُّلطة إن كان لها وجـــود"[٢٠]. ثم يُجيب عن هذه التساؤلات بتقديم قراءتين تاريخيتين للنص الديني: ترتبط أحدهما بعملية نزول الوحي التي اكتملت حلقاتها بوفاة الرسول ﷺ، وتؤسس الثانية على هدي الصناعة الحديثية، وتأويل النَّصوص القرآنية اللذين تضخم صرحهما في أحضان الفتنة واستقام عودهما بطول عصر التدوين.

ففي القراءة الأولى نوافق المستشار ياسين على أن النَّص اكتفي بالسكوت الذي أحال قضية الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح (أي إلى حركة التَّاريخ والواقع الإنساني المتغير)، أما في القراءة الثانية فنلحظ أن النَّص قد استنطقه التَّاريخ، فنطق بألسنة متعددة لها منطلقاتها الفكرية وبرامجها السياسيَّة التي تتعارض مع بعضها البعض بشأن أنساق الهيكل الشكلي للسلطة، لا بشأن مضمون السُّلطة السياسيَّة الذي أشار إليه النَّص القرآني وأكدته ممارسة الرسول ﷺ.

ويُرجع المستشار ياسين تاريخ الاحتجاج بتأويل النَّص القرآني في تحديد الهيكل الشكلي للسلطة إلى عهد الفتنة التي نشبت بين علي ومعاوية، حيث كتب علي إلى خصمه الأموي قائلاً: "وكتاب الله يجمع ما شذ عنا، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فنحن تارة أولى بالقرابة وتارة أولى بالطاعة"[٢١]. ويرى مؤلف "**السُّلطة في الإسلام**" أن علياً بن أبي طالب هو أول من استخدم النَّصوص القرآنية في الاحتجاج لنفسه بالإمامة، ويُعدُّ رأيه في هذا الشأن رأياً له أسبقيته وأهميته في أدبيات الشيعة وفي البناء الفكري لنظرية الإمامة، التي أُسست فرضياتها على مفهوم القرابة والوراثة المصطفوية في تحديد المعيار الشرعي للسلطة السياسيَّة في الإسلام. وفي المرحلة التي أعقبت واقعة كربلاء (ت ٦١ هـــ)، حيث كانت المنظومة الشيعية خلواً من المنطلقات الفاطمية التي أُلحقت بها فيما بعد، ومن

---

٢٠ المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٢.

٢١ انظر أبوزهرة، **تاريخ الجدل**، ص ١٤١ وما بعدها. وهو ينقل عن العقد الفريد. عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٣.

أدوات الفكر السياسي الشيعي التي تمددت تمدداً متفاقماً مع حركة التَّاريخ السياسي؛ ونذكر على سبيل المثال مفهوم التقية والغيبة والإمامة الأثني عشرية، بل نجد أن منهج المنظومة الشيعية في تلك الفترة كان منهجاً جهادياً ضد السُّلطة الأموية ومنطلقاته منطلقات مخالفة لمفردات النظرية الإمامية.

ثم جاءت بعد ذلك حركة التنصيص السياسي الحقيقي التي تصاعد مدها نتيجة لسياسة القمع التي مارسها الأمويون ضد المعارضين الشيعة، وهنا ظهرت فكرة التقية ومفهوم الإمامة السامي على مفهوم الإمامة الرسمية (الخلافة)، وإنداحت دائرة مفهوم العصمة لتشمل الأئمة من نسل الحسين الذين وصفوا بورثة الكتاب المصطفين من عباد الله لحكم خلقه. ثم نُصص هذا الاصطفاء بتأويل قول تعالى: ﴿ثُمَّ أَورَثْنَا الكتَابَ الَّذيْنَ اصْطَفيْنَا منَ عبَادنَا فَمنْهُمْ ظَالمٌ لنَفْسه [وهو الذي لا يعرف الأئمة] وَمنْهُمْ مُقْتَصدٌ [وهو الموالي للأئمة] وَمنْهُمْ سَابقٌ بالخَيْرَات [وهو الإمام] ذَلكَ هُوَ الفَضْلُ الكَبيْرُ﴾".٢٢

ثم نصص أبو الحسن الكاظم لأحقية أبناء فاطمة في الإمامة بتأويل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمشْكَاةٍ فيْهَا مصْبَاحٌ﴾، فقال: المشكاة هي فاطمة، والمصباح الحسن والحسين. والزجاجة كأنها كوكب دري قال: كانت فاطمة كوكباً بين نساء العالمين، توقد من شجرة مباركة شجرة إبراهيم، لا شرقية ولا غربية، لا يهودية ولا نصرانية، يكاد زيتها يضيء، قال يكاد العلم ينطق منها ولو لم تمسسه نار. نور على نور، إمام بعد إمام، يهدي الله لنوره من يشاء، يهدي الله لولايتنا من يشاء".٢٣ ويصب في معين هذا الزعم قول جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ):"إن الله عز وجل إذا أراد أن يخلق الإمام من الإمام بعث ملكاً فأخذ شربة من ماء تحت العرش ودفعها إلى الإمام فشربها فيمكث في الرحم أربعين يوماً لا يسمع الكلام. فإذا وضعته أمه بعث الله إليه

---

٢٢ نقلاً عن عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٢٦-٢٢٧: أخرجه الكليني عن الباقر والصادق والكاظم والرضا. وأخرجه عنهم ابن بابوية القمي. إما ابن مردويه فقد أخرجه مسنداً إلى علي. وذكره البحريني في غاية المرام- انظر المراجعات- السابق- ص ٦٦-٦٧.

٢٣ نقلاً عن عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٤: الكليني، **أصول الكافي**، ص ١٩٦.

ذلك الملك الذي أخذ الشربة فكتب على عضده الأيمن: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لكَلِمَاتِه﴾٢٤. هكذا جعلت هذه الخطوة التنصيصية الباكرة الإمامة في المفهوم الشيعي ميراثاً نصياً يتناقله الأبناء عن الآباء، فكل إمام "يعهد إلى الذي يليه. ويترك له كتاباً وصية ظاهرة، وفي هذا الكتاب ما يحتاج إليه ولد آدم منذ أن خلق الله آدم إلى أن تفنى الدنيا".٢٥

ويلحظ المستشار ياسين أن هذه الخطوة قد تكامل بناؤها الفكري في واقع الحراك السياسي بين الشيعة والسنة، ولكنها في واقع الحال قد أضفت على نفسها طابعاً ثيوقراطياً فجاً يتعارض مع المقاصد الكلية للنصوص الشرعية، لأنه ينظر للحاكم نظرة صفوية تنفي اختيار الجماعة المحكومة له، وتجعله إماماً مختاراً من المشيئة الإلهية العليا، وتحتج بأنه ورث علم النبوة كله، وهو بهذه المثابة موصول بالسماء على الدوام، ومعصوم من الخطأ والخطيئة، ويقول الحق ولا ينطق عن الهوى.٢٦

يدفعنا هذا التوجه الشيعي إلى الاتفاق مع المستشار ياسين في أن هذه الحجج والبراهين التي صاغتها المنظومة الشيعية تتعارض مع المبادئ الثابتة في القرآن، التي تتجسد حصيلتها في مبدأ المساواة والعدل بين الناس، ذلك المبدأ الذي تتبلّر قيمته القرآنية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾، وفي قول الرسول ﷺ: "لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى".٢٧

ولا شك أن هذه الثوابت هي الثوابت نفسها التي أسس عليها الفقه السلفي السني رفضه للمنظومة الشيعية، ثم حاول أن يمكّن لشرعية الهيكل الشكلي للسلطة

---

٢٤ المرجع السابق.

٢٥ نقلاً عن عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٤: المرجع السابق، ص ١٤٩.

٢٦ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٢٠٥.

٢٧ **مسند الأمام أحمد بن حنبل** (بيروت دار الكتب العلمية، د. ت) ج٥، ص ٤١١. ورد هذا الحديث في كتاب "**السُّلطة في الإسلام**" على النحو الآتي: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى"، ص ٢٠٧.

السياسيَّة في ضوء الإجماع الذي حدث عند اختيار أبي بكر الصديق (ت ١٢هـ) والخلفاء الراشدين تباعاً وذلك لنفي المعارضة الشيعية المؤسسة على مفهوم الوصية لعلي بن أبي طالب وأبنائه من بعده.

ويمضي المستشار ياسين قائلاً: إنَّ النشاط التنظيري الحركي العام الذي مارسه جعفر الصادق قد دفع المنظومة السنية إلى **تنصيص التَّاريخ** في إثبات شرعية الحاكمية، محاولاً من هذا الزاوية أن يبرهن على كيفيَّة مجيء هذا التنصيص متوافقاً مع الواقع السياسي الذي واجهته الصفوة الحاكمة، محاولةً التجاوب معه موظفة السُّلطة الفقهية لخدمة أهدافها السيادية.

وبرز هذا الاتجاه في توظيف بعض النَّصوص الحديثية توظيفاً تفصيلياً متطابقاً مع الأحداث اللاحقة تطابقاً تفصيلياً تاماً، وفي استخدام بعض المصطلحات السياسيَّة والفكريَّة التي يصعب التسليم بوجودها في اللغة الأولى للسنة أو أدبيات الصحابة[٢٨]. ويستشهد ياسين لهذه النقلة النوعية بآراء بعض الفقهاء الذين احتجوا بأن خلافة الصديق قد استمدت شرعيتها قياساً على خلافته الدينية لرسول ﷺ في الصلاة.

فلاشك أن مفهوم هذا القياس قد جاء بوصفه تنصيصاً لا حقَّاً للتاريخ، و لا أثر له في مدونات الحوار الذي جري بين الأنصار ونخبة المهاجرين في مؤتمر السقيفة، علماً بأن أبي بكر الصديق قد أسس أحقية المهاجرين في الخلافة على عصبيتهم القرشية.[٢٩]

---

[٢٨] عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٥٦.

[٢٩] توثيقاً لما جرى من مداولات بين الأنصار والمهاجرين في أمر الإمارة في سقيفة بني ساعدة يستحسن أن ندوّن المختارات الآتية: استهل أبو بكر الصديق مؤتمر السقيفة بكلمات عن بعثة محمد ﷺوالقيم الإيمانية التي أرستها على أرض الواقع، ثم انتقل إلى بيان فضل وجهاد المهاجرين وأسبقيتهم في الإسلام، وأخيراً عضد أحقيتهم في خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: "فهم أول من عَبدَ الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، **وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم**، وأنتم يا معشر الأنصار، من لا ينكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، جعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم والوزراء، لا

وهذه العصبية نفسها تبناها علي بن أبي طالب لكي يُقوّم عليها دفوع رفضه المبدئي لمبايعة الصديق، ويتجلى ذلك في قوله: "أنا عبد الله، وأخو رسوله [...]، أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي ﷺ وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم الإمارة، وأنا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار نحن أولى برسول الله حيّاً وميتاً، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون". ٣٠

وحسب رأي المستشار ياسين أن قضية القرشية نفسها أُعطيت بُعداً أخر بعد أن دخلت حركة العراك السياسي عناصر إسلامية غير عربية مناهضة لهيمنة العنصر العربي في إدارة دفّة الأمور السياسيَّة، ومن ثَمَّ نُصصت مقولة أبي بكر الصديق وأُلبست ثوباً سنياً ينافحه واقع التّاريخ الذي نشأت فيه المقولة ويصدقه واقع الحال السياسي اللاحق الذي كان يلهث وراء تحقيق شرعية نصية تبرهن موقفه السيادي. فمثلاً القاضي أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) جعلها شرطاً سابعاً من الشروط المعتبرة

=تفتاتون بمشورة، ولا نقضي دونكم الأمور". وقال عمر بن الخطاب رداً على الحباب بن المنذر الذي كان من المناصرين لأحقية الأنصار في الأمر: "**والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، وكل العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينازعنا في سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مُدل بباطل، أو متجانف لإثم، ومتورّط في هلكة**". ثم قام بشير بن سعد أبو النعمان بن بشير الأنصاري فقال: " يامعشر الأنصار، إنا والله لئن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضا، فإن الله ولّ المنة علينا بذلك، **إلا أن محمداً صلى الله عليه وسلم من قريش، وقومه أحق به وأولى، أيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم**". انظر: محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، **تاريخ الأمم والملوك**، (تحقيق: محمد أبوفضل إبراهيم)، جـ ٣، بيروت: دار سويدان، د.ن.، ص ٢١٨-٢٢٣. ويذكر وقائع هذا الحوار أيضا ابن قتيبة (ت ٢٧٦). انظر: ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، جـ ١، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٧، ص ٤-١١. نفى بعض الباحثين نسبة هذا الكتاب إلى ابن قتيبة الدينوري.

٣٠ ابن قتيبة الدينوري، ١٩٣٧، ١١ص؛ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ٢٠٥.

ختيار الإمام، حيث يقول: وخاتم هذه الشروط النسب "وهو أن يكون [الإمام] من قريش لورود النَّص فيه، وانعقاد الإجماع عليه"، ويؤكد هذا التنصيص بقوله: "إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه، احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها، بقول النبي ﷺ الأئمة من قريش" فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير، تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره ورضوا بقوله نحن الأمراء وأنتم الوزراء، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "قدموا قريشاً ولا تقدموها". ويعلق الماوردي على هذا النَّص بقوله: "ليس مع هذا النَّص المسلم شبهة بالمنازع فيه ولا قول لمخالف له".٣١

وحول هذا التنصيص التَّاريخي أبدي المستشار ياسين ملاحظة ثاقبة تتمثل في رفضه لهذا الأثر، لأنه من وجهة نظره لا "... يعبر عن وقائع السقيفة كما حدثت بالفعل، بقدر ما يعبر عن هذه الوقائع كما أراد لها العقل السلفي التدويني أن تحدث، وهو تصوير ممعن في الاختزال، يصدر عن التصور المثالي اللاحق لمفهوم الصحابة كما استقر في الوعي السلفي بفعل الدور الكبير الذي قام به أهل الحديث في تشكيل هذا الوعي، وليس صادراً عن القراءة المجردة للأحداث كما وقعت فجة بحذافيرها في التَّاريخ.٣٢

---

٣١ أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٣) ص٦. و نذكر في هذه الحاشية نماذج من نصوص الأحاديث التي وردت بشأن فضل القرشيين في صحيحي مسلم والبخاري مسند أحمد بن حنبل: نصوص صحيح مسلم: "الناس تبع لقريش في هذه الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم"؛ "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان"؛ "... عن جابر بن سمرة قال: دخلت مع أبي النبي ﷺ فسمعته يقول: "إن هذه الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة". قال ثم تكلم بكلام خفي عليَّ فقلت لأبي ما قال، قال: كلهم من قريش". انظر: **صحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب الإمارة، جزء ١١، ص ١٩٩-٢٠٤: البخاري: "لا يزال هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كُب على وجهه، ما أقاموا الدين"، انظر: **صحيح البخاري، كتاب الأحكام**. ومسند أحمد: "الأئمة من قريش"؛ "إن هذا الأمر في قريش لا ينازعهم أحد إلا أكبه على وجهه ما أقاموا الدين". انظر **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ترتيب: أحمد عبد الرحمن البنا (القاهرة: دار الشهاب، د.ن) ج٢٣، ص ٦-٧.

٣٢ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٣١٩-٣٢٠.

وشاهده في ذلك أن وقائع السقيفة المدونة تعطينا صورة مختلفة تماماً عن صورة الطرح السلفي النظري اللاحق، الذي اتسم بنوع من الخفة والبساطة التي لا تعكس حقيقة الخلاف الذي نشب بين نخبة المهاجرين (القرشيين) والأنصار (الأوس والخزرج) حول إعادة ترتيب الهيكل الشكلي للسلطة بعد وفاة الرسول ﷺ، ثم أفضى هذا الحراك السياسي إلى جدل عنيف وصل إلى حد التشابك ورفع السلاح، وانتهي بخروج فريق من الأنصار على رأسه زعيم الخزرج سعد بن عبادة (ت ١٤ هـ) الذي ظل حتى وافته المنية في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ت ٢٢ هـ) منكراً لشرعية ولاية المهاجرين، وكذلك الحباب بن المنذر (ت ٢٠ هـ) الذي رفض الانصياع لمنطق المهاجرين وهدد بإشعال الحرب قائلا: "أنا جُذَيلُها المُحَكّك، وعُذَيقُها المُرَجَّب، أما والله لو شئتم لنعيدها جَذَعَة".٣٣

ولعلنا نتفق مع المؤلف أن عملية التنصيص هذه قد جاءت لاحقاً للحدث التَّاريخي، لأن وجود مثل هذا الحديث في تلك الظروف كان جديراً بأن يكبح جماح الأنصار، ويكفل للمسلمين مؤونة التدافع الشاق الذي أفضى إلى اختيار أبي بكر الصديق خليفة، ذلك الاختيار الذي وصفه عمر بن الخطاب بأنه "فلتة وقى الله المسلمين شرها". إلا أن هذا التدافع السياسي نفسه، كما يري المستشار ياسين، يؤكد أن عملية اختيار أبي بكر كانت تنطوي على قدر كبير من العفوية في الممارسة السياسيَّة، فضلاً عن الحس الإسلامي الرفيع، الأمر الذي تسني في ظله للجماعة المسلمة الناشئة أن تسوعب معارضة الأنصار ورفض الشريحة الهاشمية بقيادة علي بن أبي طالب.٣٤

والملاحظة الفطنة الأخرى التي يبديها المستشار ياسين حول قضية الخلافة هي أن النظرية السنية كانت على قدر مذهل من المرونة، حيث إنها:

"استطاعت ... أن تستوعب داخل إطارها [الفضفاض] دولة الراشدين الشورية، ودولة الأمويين الوراثية الاستبدادية، ودولة العباسين الأولى بطابعها الدموي، ودولة

---

٣٣ انظر **صحيح البخاري، كتاب الحدود**؛ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٣٢٣. الجُذيل: تصغير الجذل وهو أصل الشجرة؛ والمُحكّك: هو الموضع الذي تحتك به الإبل الجرباء؛ العُذيق: تصغير العذق ويقصد به النخلة؛ المُرجّب: هو الذي يقوم بإنشاء الرُجبة أو الدعامة الواقية حول جذع النخلة الكريمة لتقيها من السقوط وتأثير الرياح.

٣٤ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ٣٢٩.

العباسين الثانية بحكوماتها السلطانية التي فرغّت الخلافة من مضمونها الحقيقي. وفي سبيل ذلك فقد استطاعت- وهي تتلوى مع التَّاريخ- أن تُقرَّ **مبدأ الاختيار الطوعي من الأُمة للحاكم**، ثم تقبل من أبي بكر مبدأ الاستخلاف الفردي ومن عمر الاستخلاف الجماعي، وتقبل من تجربة عثمان مبدأ تأبيد الولاية، ثم تقبل من الأمويين مبدأ توريث السُّلطة أو الأسرة المالكة، وتُقِرَّ من خلال الواقع العباسي مبدأ ولاية المتغلب من السلاطين والوزراء"[٣٥]

وحسب مبلغ علمنا أن هذه المرونة تؤكد أن العقل الفقهي المسلم كان رهين محبسين: إما مطاوعاً لتوجهات السُّلطة ومبرراً لطموحاتها السيادية كما وصفه ابن المقفع من قبل، وإما معتزلاً بلاط السُّلطة وكافاً عن الإفتاء في أدبيات السياسيَّة.

وأخيراً تقودنا هذه الشواهد المنتقاة من كتاب "**السُّلطة في الإسلام**" إلى الرأي نفسه الذي وصل إليه المستشار ياسين، أن الإشكال الأول الذي يثيره هذا التنصيص هو **إشكال تناقض النَّص مع التَّاريخ**، فلا شك أنه إشكال يعرض مصداقية الإسلام للحظر، بحجة أن المسألة منسوبة إلى النَّص وليست إلى اجتهادات التنظير.

فتعارض النَّص مع التَّاريخ قد يدفع العقل الفقهي المسلم صوب اتجاهين لا ثالث لهما: اتجاه يتمثل في إعادة صياغة التَّاريخ ليواكب النَّص كما فعل الماوردي أعلاه، وهذا اتجاه جد خطير، وربما يفضي (إن لم يكن أفضى من قبل) إلى تشكيل الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام على أساس هش يحمل معاول هدمه في أحشائه، والاتجاه الآخر يتبلَّر في البحث عن آلية ضبط تعيننا في التثبت من صحة الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ، ويجب أن تَجُب هذه الآلية بين دفتيها منهج علم الحديث الكلاسيكي ذي الطابع الإسنادي ومنهج آخر يقوم على محاكمة متن الخبر إلى القرآن والتَّاريخ الثابت والعقل الكلي محاكمة جريئة وموضوعية.

وبهذه الخطوة يتكامل البناء النَّصي ويتوافق مع مفردات التَّاريخ الثابت وتجليات العقل الكلي، وبذلك يمكن أن يتبلَّر حصاد هذا التكامل والتوافق في طرح هيكل سياسي للسلطة في الإسلام يصعب رفضه، لأنه سيكون مؤسساً على وحي خالص

---

[٣٥] المرجع السابق، ٢٢٨-٢٢٩.

قطعي الإسناد أي صالحاً للزمان كله والمكان كله، ولن يكون طرحاً تاريخياً مبصوماً ببصمة القرون، ولا طرحاً جغرافياً مصبوغاً بصبغة الشعب والإقليم.[٣٦]

موقف المستشار ياسين من التنظير السلفي للسلطة

يقف المستشار ياسين موقفاً رافضاً للتنظير السلفي للسلطة السياسيَّة في الإسلام، بحجة أنه لم يضع الهيكل الشكلي والموضوعي لهذه السُّلطة على هدي المقاصد الشريعة التي يحويها النَّص الخالص ذو القيمة الاكتنارية التي تجعله قادراً على مجاراة التغيير، والتمدد والانتشار حسب متطلبات الزمان والمكان. ومن ثَمَّ يرى أن آلية التنظير السلفي في هذا الشأن قد كُبلت بعدد من العوائق الفكريَّة والسياسيَّة التي حدّت من فاعليتها في فهم العلاقة الجدلية بين النَّص والواقع المعيش بصورة تتسم بالموضوعية والتجرد.

ويأتي في مقدمة هذه العوائق الدور الذي قامت به السُّلطة السياسيَّة لتوظيف السُّلطة العلمية لخدمة مصالحها السياسيَّة. وانسحاباً على هذه الغاية السياسيَّة قد جاء التنظير للسلطة في الإسلام تنظيراً متفائلاً ومبرراً للواقع القائم الذي أراد "رب السيف" أن يُكسبه شرعية نصية. فقد لاحظنا في الفقرات السابقة كيف استطاع المؤلف أن يصوّر واقع المحنة السياسيَّة (الفتنة) الذي وُلد في أحضانه العمل التنظيري الخاص بتحديد ثوابت الهيكل الشكلي للسلطة من قبل المدرستين الشيعية والسنية، وكيف أفضى هذا الواقع إلى تنصيص التَّاريخ وطمس معالم المقاصد الشريعة الكلية من أجل خدمة مصالح المدرستين المتخاصمين. وأخيراً تجسدت حصيلة هذا العمل التنظيري في قيام نسقين متعارضين للهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام، هما الإمامة والخلافة.

ومن وجهة نظر المؤلف، التي نتفق معها، أن حصيلة العمل التنظيري للشيعة قد تبلَّرت في وضع هيكل ثيوقراطي للسلطة في الإسلام، ارتكز على مفهوم الوصية نافياً شرعية الاختيار الطوعي من الأُمة للإمام، وعلى مفهوم الإمام المعصوم نافياً حق الرعية في مُساءلة الراعي ومناصحته، وعلي مبدأ التوارث بين أبناء على بن أبي طالب نافياً مبدأ المساواة بين المسلمين وحق الآخرين في تقاسم السُّلطة. أما حصيلة العمل التنظيري السني فقد تجسدت في تأسيس هيكل شكلي للسلطة يُقرّ مبدأ "الاختيار الطوعي من الأُمة للحاكم" إقراراً نظرياً فضفاضاً، ولكنه في واقع الحال يحاول أن يبرر شرعية الأنظمة السياسيَّة التي تعاقبت

---

٣٦ عبد الجود ياسين، ١٩٩٨، ص ٣٠٧.

على سدة الخلافة رغماً عن تجاوزها لهذا المبدأ، ولطمسها معالم المبادئ الأخرى مثل مبدأ المساواة والعدل بين الناس، ومبدأ الحرية والشورى في اتخاذ القرارات التي تخدم مصلحة الأمة، ومبدأ أهلية الحاكم وكفاءته القيادية.

وبجانب هذا العائق السلطوي يرى المؤلف أن هناك ثمة عائق منهجي آخر أسهم بدوره في أضعاف العطاء التنظيري للمدرسة السنية السلفية، ويتمثل هذا العائق في أن مؤهلات استنطاق النَّص واستنباط الأحكام الواردة فيه كانت مؤهلات لغوية نظرية تاريخية، بمعنى أنها حصرت نفسها في الجانب النظري المهتم بفنيات اللغة واضعة بذلك المقصد الكلي المرتبط بفهم ودراية الواقع وإمكاناته وتحدياته جانباً. وبذلك حصرت المدرسة السلفية القيمة الاكتنازية للنص في حيز التفسير اللغوي الإقليمي بدلاً من أن تكون منبسطة علي هدي المقاصد الكلية التي تعتبر الواقع جزءاً من محيط النَّص الموضوعي. ويتفق موقف المستشار ياسين حول هذا القضية مع موقفي عبد الحميد أبو سليمان ومحمد عابد الجابري.

ورأيه في قيمة النَّص الإكتنازية وقدرته على مجاراة التغيير أشبه برأي أبو سليمان الذي يعتبر المفهوم التقليدي للنسخ مفهوماً "غير حركي في منهج الفكر الإسلامي، يعمل في غيبة عن ملاحظة الفرق بين الطبيعة العامة للقرآن الكريم ... وطبيعة السنة النبوية المطهرة التي تمثل في عمومها جانب التوضيح والتطبيق والممارسة"، كما يعكس ضعف الوعي السلفي لحركة تجدد الزمان والمكان والقوة الاكتنازية للنص الديني التي تجعله قادراً على تجاوز إقليمية المفردات اللغوية وعلى التمدد في إطار مقاصد الشريعة الكلية.[٣٧]

الإشكالية الثالثة التي أثارها المستشار ياسين هي قضية السنة (الروايات المدسوسة) والظلال السليبة التي ألقتها على العمل التنظيري السلفي للسلطة السياسيَّة في الإسلام، وحجته في ذلك أن كثيراً في الوقائع والآثار التي نُصصت إبان فترتي الفتنة والتدوين قد أُلبست ثوباً سنياً لتكون أساساً للفرضيات التي أُرسيت عليها بعض جزئيات المنظومتين الشيعية والسنية في خصوص بناء الهيكل الشكلي للسلطة في الإسلام. وتكمن المشكلة، من وجهة نظره، في أن هذه الأقاويل والأفعال المنسوبة للسنة الصحيحة قد اكتسبت بتدوينها في كتب الحديث، حصانةً مكافئةً لحصانة المصطلح

---

٣٧ عبد الحميد أبوسليمان ، ١٩٩١، ص ٨٧-٨٨.

الصحيح، وبذلك أضحي نقد الأنساق الشكلية للسلطة السياسيَّة التي أُسست بعض جزئياتها على مثل هذه الأقوال طعناً في قدسية السنة المطهرة نفسها.

وبمرور الزمن أضحى هذا الشعور هاجساً يحدّ من فاعلية أي شخص يجرؤ على نقد الأنساق الشكلية للسلطة التي أُلبست ثوباً قدسياً، ويدفع ولاة دكتاتورية النسق السلفي أن ينعتوه بأنه من الطاعنين والمشككين في قدسية ثوابت الدين الإسلامي. وللخروج من هذا المأزق يقترح المؤلف أن تؤسس بنيات الهيكل الشكلي للسلطة على هدي المقاصد القرآنية الكلية الخاصة بالمحتوى الموضوعي للسلطة، وفي إطار هذا الخطوة تتم علمية الاستئناس بأدبيات السنة بعد عرضها ومقابلتها مقابلة صادقة مع القرآن والتَّاريخ وقراءات العقل الكلي للإنسان.

وبذلك يمكن توضيح الخلط الذي حدث "في خصوص الإسلام بين النَّص والتَّاريخ ... [ثم] قاد إلى نقد التَّاريخ السياسي للمسلمين، الذي هو في حقيقته ليس مرادفاً موضوعياً للإسلام، لأن الإسلام في النهاية ليس شيئاً غير النَّص".[٣٨]

خاتمـــــة

تتفق هذه الدراسة المتواضعة مع أدبيات التراث الإسلامي في أن الدعوة القرآنية إلى طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ وأولي الأمر من المسلمين[٣٩] هي دعوة تهدف إلى تأسيس نظام حكم إسلامي، يرتب شؤون الناس الحياتية ويقضي بينهم بالعدل[٤٠]. وقد ترجم الرسول ﷺ هذه القيم الوظيفية لنظام الحكم المنشود نصاً على محيط الواقع عندما وضع اللبنة الأولى لدولة المدينة، وبوفاته انتقل عبء تطوير هذه اللبنة وتفعيل آلياتها السياسيَّة إلى جيل الصحابة من المهاجرين والأنصار. وبهذه النقلة النوعية أضحى الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام هيكلاً مدنياً، يلتزم التزاماً نسبياً بقواعد الشرع، لأن هذه القواعد تخضع لتفسيرات الجماعة المسلمة وتطبيقاتها على محيط الواقع، إلا أن هذه الجماعة نفسها

---

٣٨ عبد الجواد ياسين، ١٩٩٨، ص ١٢.

٣٩ سورة النساء، الآية ٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.

٤٠ سورة النساء، الآية ٥٨: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.

لا تدعي عصمة الزلل في التطبيق ولا قدسية العطاء في الممارسة، بل نجد أن السُّلطة التي طوّرتها كانت متفاعلة مع المبادئ الشرعية العامة (أي النَّص) ومتأثرة في الوقت نفسه بقواعد التدافع السياسي المرتبطة بظروف الزمان والمكان.

ومن ثَمَّ فإن عملية تأسيس الخلافة، كما رأينا من قبل، قد خضعت لتدافع سياسي خطير تأثر إلى حد كبير بقيم المجتمع القبلي التي تمركزت حول العصبية العشائرية، واستندت أيضاً إلى الأحلاف الجزئية والمصالح المتعارضة داخل القبيلة الواحدة وخارجها. وتجلت هذه المركزية العشائرية في احتجاج أبي بكر الصديق بأحقية القرشيين في إمارة المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ لأنهم أهل عصبيته، وفي قول عمر بن الخطاب أن هيبة السُّلطة لا تستقيم لغير المهاجرين لأن باقي العرب لن يدينوا إلا لعصبية الرسول ﷺ، وذلك لتمتعها بنفوذ سياسي يضاهي نفوذ الأنصار في الجزيرة العربية.

وفي ضوء هذه الحجج والبراهين السياسيَّة حاول المهاجرون أن يُحوّلوا نفوذهم السياسي الكاسح إلى نسق سلطة مؤسسية اتخذت من مصطلح الخلافة لها اسماً. إلا أن قضية التدافع السياسي حول السُّلطة وتداولها لم ينته بإجماع مؤتمر السقيفة لمصلحة المهاجرين، بل نجدها قد أفضت إلى ظهور تيار معارض داخل المهاجرين أنفسهم لشرعية النخبة الحاكمة. وتدرجياً حاول هذا التيار والتيار المخاصم له أن يؤسسا مشروعيتهما السياسيَّة على قيم النَّص أو أن ينصصا التَّاريخ ليتجاوزا أدبيات التدافع العشائري ذات السحنة الإقليمية إلى قاعدة دينية تكسبهما شرعية أفضل في إطار دولة الإسلام ذات التوجه العالمي.

لاشك أن هذه الخلفية التَّاريخية الشائكة كانت بمثابة معطيات في تراث الخلافة الإسلامية انطلق منها المستشار ياسين ليقدم لنا دراسة نقدية رائدة وجريئة لطبيعة العلاقة المعقدة بين النَّص والسُّلطة والتَّاريخ وتداعياتها على العقل الفقهي المسلم. ثم يخلص إلى أن النَّص الخالص (الكتاب أو السنة) هو الوحيد الذي يصلح بوصفه أساساً شرعيًّاً لإعادة تهذيب وتشذيب النسق الموروث للسلطة السياسيَّة في الإسلام. ومن وجه نظره أن هذه الخطوة لا يستقيم ميسمها إلا إذا التزم "ربا السيف والقلم" بتطبيق المبادئ الوظيفية للسلطة السياسيَّة في الإسلام، واستحسنا مصاحبة أدبيات الواقع المعيش في إطار دائرتي الإلزام والإباحة المنبثقتين من أصل النَّص الخالص.

إلا أن فرضية المستشار ياسين هذه تثير جملة من الإشكالات والتساؤلات الخاصة بإصلاح الهيكل الشكلي للسلطة السياسيَّة في الإسلام، والتي سنتطرق إليها بالنقد والتحليل في النقاط الآتية:

أولاً: إنَّ دعوة المستشار ياسين إلى تنقيح النَّص السني من الشوائب والإسرائيليات التي لحقت به، وإلحاق الجزء المنقح ببنية النَّص الخالص هي دعوة لها وجاهتها، وقد سبقه إليها عدد من الباحثين في مجال التراث الإسلامي، إلا أن الآلية التي اقترحها لبلوغ هذا المرام تكتنفها بعض الصعوبات. ومن بين هذه الصعوبات دعوته إلى استخدام النَّص التَّاريخي عمدة لفحص المتن السني وتحديد درجة تطابقه مع الواقع الذي تشكّل فيه.

فلاشك أن هذه الدعوة تقودنا إلى استفهام صريح: إلى أي نص تاريخي يريد منا المؤلف أن نحتكم؟ هل إلى النَّص التَّاريخي الذي أُثيرت حوله بعض الشبهات التي تقدح في مصداقيته، وتُبيّن أنه قد تأثر إلى حد كبير بتوجهات بعض المؤرخين الفكريَّة، أو بذهولهم عن المقاصد الكامنة وراء الظروف التي شُكّلت فيها بنية الحدث التَّاريخي، أو بثقتهم المفرطة في راويات الإخباريين، أو بجهلهم بطبائع العمران البشري؟ زد على ذلك أن معظم الذين قاموا بتدوين الوقائع التَّاريخية في تلك الفترة كانوا إما مُحَدثين أو سدنة للأنظمة الحاكمة أو متشيعين للخصوم، وعليه فإنه يصعب أن نصف كتاباتهم بالحيدة والتجرد، لأنهم خضعوا لضغوط الهاجس السياسي الذي جعل توثيقهم للأحداث التَّاريخية توثيقاً انتقائياً يصب في معين تطلعات السُّلطة الحاكمة أو التيارات السياسيَّة المخاصمة لها.

ومن ثَمَّ فإن هذه الفرضية تدفعنا إلى القول بأن مؤرخي عصر التدوين كانوا جزءاً لا يتجزأ من نسيج العقل الفقهي المسلم الذي قام بجمع مفردات السنة والتراث، وانحرف في أكثر من موطن ملبياً تطلعاته السُّلطة الحاكمة أو القوى المعارضة لها على حساب موثوقية النَّص الخالص. إلا أن بعض الباحثين الذين انتبهوا إلى هذا الواقع من قبل قد حاولوا أن يضعوا منهجاً **تفاؤلياً** غايته تنقيح الوقائع التَّاريخية في ضوء سير الأعلام الإطرائية وأدبيات علم الحديث أو عن طريق

إسقاط الأحداث التاريخية التي لا تتوافق مع إنجازات السلف وما قدموه من عطاء في بناء صرح الحضارة الإسلامية[٤١]، إلا أن هذا المنهج نفسه له إشكالياته الخاصة ولا يقودنا إلى الغاية المنشودة.

ومن ثَمَّ نخلص إلى أن الدعوة إلى تنقيح الوقائع التَّاريخية في ضوء التراث السني وتراجم الأعلام أو تنقية التراث السني بالاحتكام إلى النَّص القرآني والتَّاريخ الثابت والعقل الكلي هي دعوة طيبة ولكن لا يمكن انجازها عن طريق جهد فردي، بل يجب أن تتضافر الجهود في إنشاء مجامع علمية تضم نخبة من المختصصين في مجال الدراسات الإنسانية المختلفة لكي يثقفوا أدبيات التراث الإسلامي ويسهموا في معالجة هذه القضايا بصورة علمية حاذقة.

ثانياً: إن دعوة المستشار ياسين إلى رفض المنظومة السلفية بشقيها الفقهي والأصولي هي دعوة مبثوثة بكثافة في أدبيات التراث الإسلامي المعاصرة، إلا أن الشئ الذي يميز هذه الدعوة عن مثيلاتها هو أن المستشار ياسين قد اكتفي برفض المنظومة السلفية دون أن يُقدم أي فكر بديل لعلم الأصول التقليدي الذي قدح في أهليته ووصفه بأن غير قادر على استيعاب متطلبات الواقع المعاصر.

فلاشك أن سكوته عن هذه المسألة يعد عيباً جوهرياً في أطروحته التي تنادي بالالتزام بالنَّص الخالص دون وضع أدوات فاعلة تعين المجتهد في استنباط أحكام فقهية تتوافق مع المقاصد الكلية للنص والواقع المعيش. ولا ندري هل يعني هذا السكوت أن المستشار ياسين يُقرُّ ضمناً بأهلية الأطروحات التجديدية الأخرى التي تقضي بترك العمل بالإجماع الأصولي والقياس الجزئي، معطيةً الأولوية للمصالح المرسلة والاستحسان والاستصحاب؟

ثالثاً: افتقر كتاب "**السُّلطة في الإسلام**" إلى عرض نقدي شامل للأدبيات التي سبقته في مناقشة قضية العلاقة الثلاثية بين النَّص والسُّلطة والتَّاريخ، وحجتنا في

---

[٤١] لمزيد من التفصيل انظر: أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**؛ عماد الدين خليل، "دعوة إلى رفض الاستسلام لمصادرنا التَّاريخية: ملاحظات في النقد التَّاريخي"، **مجلة الاجتهاد**، العدد ٢٦، ٢٧، ١٩٩٥، ص ١١-٢٦.

ذلك أن مثل هذا العرض كان سيُعين القارئ المختصص في تحديد نقاط الالتقاء الفكري والاختلاف المنهجي بين المؤلف ومعاصريه، وفي تقدير حجم الإضافة العلمية-النوعية التي قدمها في هذا المضمار، ثم في رسم معالم أرضية عامة ينطلق منها التَّواصل الفكري المستقبلي سعياً وراء فهم أفضل للقواعد السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافية التي تحكم حركة هذه العلاقة الجدلية الشائكة التي تعد من أهم مرتكزات البناء الفكري في الإسلام.

وتبقى لنا كلمة أخيرة هي أن الملاحظات التي أُثيرت في خاتمة هذه المُدارسة لا تقلل من أهمية كتاب المستشار عبد الجواد ياسين عن "**السُّلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النَّص والتَّاريخ**"، لأنه كتاب رائد في عرضه، وفريد في تحليله لطبيعة العلاقة الجدلية بين النَّص والسُّلطة والتَّاريخ وتداعياتها على العقل الفقهي المسلم، وجرئ في تناوله للقضايا الخلافية التي ألبسها التَّاريخ ثوباً قدسياً، ومثيراً للجدل في أكثر من موطن. فلا غرو أن هذه القيم المعرفية التي اكتنَزها الكتاب ستقود القارئ والباحث المتمعن في مفرداته إلى رحاب أوسع من التواصل الفكري، الذي سيُوظف في خاتمة المطاف لمصلحة التراث الإسلامي.